

А. В. Дьяков

## ЖИЛЬ ДЕЛЕЗ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ\*

В статье предлагается рассмотрение радикального отказа от метафизики в творчестве Жюль Делеза в сравнении с доктриной дзен-буддизма. Автор выдвигает тезис о том, что отказ от метафизики открывает новую перспективу для описания реальности и новые философские пространства, а сама радикальность этого нигилистического жеста необходима в качестве первого момента нового философского синтеза. Особое внимание уделяется концептуальному аппарату, применяемому Делезом для осуществления деконструкции метафизики.

Обращение западной философии к опыту философии восточной — тема, не получившая до сих пор основательной проработки. Детальная дескрипция складки у Делеза не выходит на тот уровень, на котором можно было бы говорить о новой онтологической программе. Поэтому речь идет лишь об убедительной критике метафизики присутствия и об оригинальном эвристическом жесте, позволяющем прокламировать философию поверхностей. Мысль Делеза развивает свой успех благодаря непосредственному эмоциональному воздействию, которое не является отказом от мышления, но по своему характеру сходно с чаньским *сатори*.

Радикальный жест дзен-буддизма заключается в очищении сознания от всякого актуального содержания и прекращении порождаемого сознанием дискурсивного потока. Доктрина Делеза предполагает интеллектуальную подготовку и прерывание потока рассуждения, так что этот последний должен остаться незавершенным. Эта нон-финальность философского усмотрения имеет множество следствий на самых разных уровнях — здесь и радикальный отказ от феноменологии, и устранение телеологизма с его идеей конца истории, и расчистка пространства для нового философского синтеза. Библиогр. 5 назв.

*Ключевые слова:* Жиль Делез, метафизика, онтология, дзен-буддизм, дхарма, складка, постмодернизм.

А. V. Dyakov

## GILLES DELEUZE BETWEEN EAST AND WEST

This article compares the radical rejection of metaphysics in the work of Gilles Deleuze with Zen Buddhism. The author proposes the theses that the rejection of metaphysics opens the new perspective for the description of reality and new philosophical spaces, and the same radicality of this nihilistic gesture is necessary as the first moment of a new philosophical synthesis. Principal attention is devoted to the conceptual apparatus that Deleuze applies to the deconstruction of metaphysics.

The turn of the Western Philosophy to the East is a subject that has not yet received adequate elaboration. The detailed description of *pli* in the philosophy of Gilles Deleuze does not occur at the level of a new ontological program. So, we can talk only about the criticism of the metaphysics of the present and the original gesture that permits him to proclaim the philosophy of the surface. Deleuze's thought develops its success from the immediate emotional influence that is not a rejection of thought but in its character is similar with *satori* of Zen Buddhism.

The radical gesture of the Zen Buddhism consists in the purification of the conscience of all of the actual consistency and the eruption of the discursive flux. The philosophy of Gilles Deleuze includes the intellectual preparation and the interruption of the flow of thoughts and its non-finality. This non-finality of philosophical consideration has many consequences in different realms; they amount to the

---

Дьяков Александр Владимирович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; a.diakov@spbu.ru

Dyakov Alexandr V. — PhD, Professor, St Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; a\_diakoff@mail.ru

\* Работа подготовлена при поддержке гранта РГНФ, проект «Идеология европоцентризма и философские основания ее критики» (15-03-00445).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

radical rejection of phenomenology and the rejection of teleology with its idea of the end of the history and the discovery of the new space for new philosophical synthesis. Refs 5.

*Keywords:* Gilles Deleuze, metaphysics, ontology, Zen Buddhism, dharma, pleat, postmodernism.

Обращение западной философии к опыту философии восточной — тема отнюдь не новая, поднимавшаяся не раз, но, несмотря на это, так и не получившая до сих пор основательной проработки. Проблемный круг здесь успел устояться, и существует ряд вопросов, ставших для этой области традиционными: насколько правомерно сопоставление западной и восточной философии; насколько правомерно говорить о философии на Востоке; как найти адекватный язык для передачи понятий и концептов из чуждого семантического пространства; в какой мере можно говорить о непосредственных влияниях и культурных переносах, а в какой — о случайных сходствах и аналогиях и т. п. К этой тематике мы уже обращались [1; 2], а творчество Ж. Делеза, как самостоятельное [3], так и в тандеме с Ф. Гваттари [4], в достаточной степени осветили в своих монографических работах, так что в данном случае мы сознательно оставляем все эти вопросы в стороне, сделав своим предметом философский жест или, если угодно, структурный эффект определенного философского хода, усматривая сходство между философией Жюль Делеза и интеллектуальной практикой чань-буддизма. Наш основной тезис заключается в следующем: отказ от метафизики открывает новую перспективу для описания реальности и новые философские пространства, а самая радикальность этого нигилистического жеста необходима в качестве первого момента нового философского синтеза.

Когда Мишель Фуко заявил, что «из всегда номадического и анархического различия в неизбежно избыточный и перемещающийся знак ударила сверкающая молния, которой когда-нибудь дадут имя Делеза» [5, с. 472], он подразумевал под этим не только возможность новой мысли и открытие новых перспектив перед западноевропейской философией, но и нечто другое. Явление мысли Делеза носит парадоксальный характер, гранича с впадением в нонсенс, бессмыслицу. Делез заставлял инстанцию смысла превратиться в вечно странствующего «безбилетного пассажира», перемещающегося с одного места на другое и нигде не задерживающегося. В любой точке, где мы рассчитываем его застать, он только что побывал, но уже двинулся дальше, на следующую позицию. Но именно это постоянное ускользание смысла только и способно сделать сегодняшнюю философию осмысленной.

Философия последних двух столетий произвела столь избыточное количество концепций, доктрин, идеологических программ и смыслов, что наступила их инфляция, с легкой руки Ж.-Ф. Лиотара называемая «состоянием постмодерна»: доктрин так много, и все они одна другой стоят, что мы уже не можем выбрать ту, которой можно было бы довериться. А раз так, спрос на них резко упал. Общество больше не видит в философии своего поводыря; напротив, философия превратилась в какого-то слепца, который не ведает, куда идет, непрестанно спотыкается и падает. Да и сама философия перестала доверять самой себе; она больше не верит в разум и с готовностью признает право на существование за такими формами культуры, которые еще не так давно высмеивала и считала пережитком младенческой эпохи человечества.

Лес скрылся за деревьями: избыточность философской традиции заслонила смысл существования философии. Здесь больше нет сколько-нибудь отчетливой

онтологии, хотя философия отчаянно нуждается в ней для обретения фундамента. Больше нет серьезной гносеологии, поскольку все силы философии ушли на методологию, чему ярчайшие примеры — феноменология или герменевтика. Нет больше нравственной философии, потому что философия теперь все приемлет и все оправдывает. Зато есть поп-философия, которая рассуждает на самые злободневные темы и, хоть говорит умно, в действительности не говорит ничего.

Жиль Делез, которого нет с нами уже два десятилетия, хорошо знал эту ситуацию, ибо сложилась она не сегодня, а не позднее 70-х годов XX столетия, когда схлынула волна революционных настроений 60-х, оставив после себя разочарование и постмодернистский дискурс. Постмодернизм в философии как раз и стал попыткой диагностировать недуги западного общества в конце XX в. Правда, на сегодняшний день с ним произошло то же, что происходит со всяким медицинским дискурсом, погрязшим в самодовольстве и забывшим о том, что его единственное предназначение — врачевать. Кому и для чего нужна философия в наше время, едва ли понятно даже самой философии. Явно не науке, поскольку наука двинулась совсем иными путями, так что философии остается лишь растерянно смотреть ей вслед. И не политике, ведь в политике нынче работают такие технологии, которые не нуждаются в философии с ее громоздкими идеологическими программами. Отныне философия представляет собой набор изящных афоризмов и занятных парадоксов, к которым прибегают ради украшения своей речи или от скуки. Грандиозный храм философии не пустует, напротив, он полнится людьми, которые не бездельничают, но в действительности здесь бесконечно воспроизводятся одни и те же дискурсивные комплексы.

Когда Бодхидхарма пришел с юга в Поднебесную, он застал там примерно такую же картину: буддийская доктрина бесконечно воспроизводилась в переписываемых многочисленными монахами текстах. Ее освободительная сущность была почти утрачена, зато процветали внешние формы религиозности — культ, монашество со своей строгой иерархией, наставничество и т. п. Пожалуй, мы не впадем в преувеличение, если прибегнем к параллелизму в духе О. Шпенглера и скажем, что выхолащивание содержания ради пустой формы является периодически повторяющимся явлением в истории великих доктрин и что в этом отношении различия между Востоком и Западом не так уж велики. То, что произошло когда-то на Дальнем Востоке, происходит сегодня на Западе.

Восток блестяще справился с этой ситуацией: революция Бодхидхармы едва ли носила немедленный характер, а быть может, и вовсе была измыслена задним числом, когда набрало обороты движение, известное нам сегодня как чань-буддизм. Нигилистический жест ниспровергает непомерно разросшееся здание формального почитания Будды, не затрагивающего внутреннюю жизнь человека, и предлагает взамен не новую форму, а непосредственное проникновение в суть учения Будды. Северная и Южная школы расходились во взглядах на то, каким образом достигается *сатори*, но сходились в главном: с формальным культом это не имеет ничего общего.

Эта революция дается дорогой ценой: приходится отвернуться от интеллектуальной традиции, предлагающей разуму опоры в виде метафизики и психологии. Приходится отказаться от смыслов, от разумности, логичности и возможности внятно изложить свое учение. Постигание истины, принесенной в мир Буддой,

достигается за счет отказа от рационального мышления. Более того, *чань* вырабатывает ряд процедур, которые должны привести человека к этому постижению, процедур для западной традиции столь непривычных, что они кажутся нонсенсом и нелепостью, какой-то безумной клоунадой. Неудивительно, это и есть истребление смыслов и постижение пустотности всякой формы.

Но цель оправдывает средства: столь дорогую цену *чань*-буддисты платят за освобождение от пут традиции с ее избыточной метафизикой и мифологией. Освободившиеся силы направляются на радикальную критику и в пределе — на полное изживание всего, что не ведет непосредственно к спасению (а ведь буддизм — религия спасения), а напротив, уводит от него. Корпус мифологических и логико-дескриптивных текстов, которыми так гордится буддийская традиция, объявляется ненужным. Сангха с ее жесткой иерархической системой подвергается реформированию, по своей решительности сходному с европейской Реформацией. Буддизм окончательно утрачивает внешние формы религии, выводя на передний план сотериологическое содержание и провозглашая его единственно заслуживающим внимания. Метафизики *чань* не существует.

Впрочем, последнее утверждение может показаться спорным. Во-первых, понятие метафизики, быть может, непригодно на почве дальневосточной культуры, где практически невозможно обозначить границу вопросов физических и метафизических, а самая дескрипция физического неизбежно носит метафизический характер. Во-вторых, для обозначения статуса психологических состояний, на достижение которых направлены *чаньские* психофизические практики, адептам этой традиции приходится прибегать к понятиям из метафизического регистра. Тем не менее *чаньской* метафизики не существует в качестве системы описания сверхчувственного. Это последнее приобрело антиномичность уже в классическом буддизме. Теперь же оно объявляется не подлежащим описанию с точки зрения сансарного опыта.

Западная философия постмодернизма имеет значительное сходство с этой дальневосточной версией буддизма, только место радикальной нацеленности на спасение занимает безграничный цинизм. П. Слотердаик концептуализировал эту ситуацию перехода от античного кинизма как этики открытости и пренебрежения общепринятыми правилами ради «жизни в истине» к современному цинизму как пренебрежению нравственными принципами, выступавшими в модерной культуре регулятивами философского мышления. Устранение морального регистра из пространства философии порождает ситуацию довлени формы себе. Философская форма в отрыве от философского содержания (а философия, по крайней мере при своем начале, была практикой спасения) порождает всеобщую пустотность: онтология сводится к онтике, гносеология — к феноменологии, этика — к изучению поведенческих реакций и т. д. Более того, весь мир описывается как состоящий не из сущностей или хотя бы моральных ценностей, а из фикций. Подобно тому как буддизм рассматривает чувственный мир как пространство психического опыта, в котором ведут свое виртуальное существование пустые дхармы, иллюзией своего существования обязанные пригнанности их друг к другу, постмодернистская мысль описывает современный мир как условное пространство, в котором действуют симуляции и симулякры, а все теории обязаны своей убедительностью исключительно хорошей пригнанности их друг к другу.

Делез был одним из главных диагностов этого пустотного мира, предложившим в то же время ряд программных действий, нацеленных на спасение от этой коллективной кармической иллюзии. Сам он мыслил себя как клинициста эпохи культурного опустошения, наследника старой европейской метафизики, диагностирующего как ее несостоятельность для нужд современной цивилизации, так и философскую катастрофу XX в. Его трудно назвать «постмодернистом» в расхожем смысле этого термина, потому что он куда ближе к Спинозе, Лейбницу и Юму, нежели к современной поп-философии, распространяющей свое влияние через массмедиа. В то же время он был попутчиком и союзником теоретиков, с чьими именами связывается представление о философском постмодернизме. Он всегда стоял особняком, не стремясь ни к коллективному действию, ни к блестящей академической карьере, ни к медийной популярности. В пространстве новейшей философии он выполнял совершенно иную функцию.

Фуко был прав, когда уподобил явление на философской сцене современности Делеза вспышке молнии. Это событие не потрясло основы мироздания, не ниспровергло старых кумиров и принесло растерянному Западу новую веру. Это событие имело внутренний характер, но в качестве внутреннего события оно и впрямь было подобно молнии. Мысль Делеза ниспровергает установку сознания на традиционную трансценденталистскую схему, полагающую везде и всюду оппозицию сущность/явление. Вместо этого Делез говорит о поверхностном характере всех и всяческих смыслов. Он уподобляет смысл безбилетнику, бесконечно пересекающемуся с места на место и переходящему из вагона в вагон. Он заменяет введенную Ф. де Соссюром бинарную схему «означающее/означаемое» гибкой схемой, в которой цепочки означающего и означаемого лишены жестких связей между собой и коммуницируют благодаря инстанции, попеременно занимающей пустые ячейки в каждой из них. Этой инстанцией является смысл. Неуловим он как раз потому, что вместо него мы всегда застаем пустующую клетку, где он только что побывал. В этом отношении его природа является пустотной: он всегда отсутствует как сущность, но его существование постулируется серийностью опосредованно связанных цепочек означающих и означаемых.

Быть может, еще более радикальное значение имеет то обстоятельство, что Делез отказывается от метафизики поверхности/глубины. Традиционно европейская философия занималась тем, что утверждала приоритет за тем или иным членом этой оппозиции. Либо приоритет отдавался глубине, сущности, содержанию, и тогда философия сводилась к метафизике глубины, постигаемой категориально, либо к агностицизму в кантовском духе, полагающему глубину непостижимой вещью-в-себе. Либо, напротив, увлекались поверхностными явлениями и в методологическом пылу сводили философию к феноменологии. Делез предлагает срединный путь: ни метафизики, ни феноменологии. Подобно буддистам, равно отказывающимся как от наивного реализма с его верой в существование непосредственно воспринимаемого мира, так и от нигилизма, отрицающего его субстанциальное существование, он отвергает и метафизику сущностей, и феноменологию.

На этом пути у него были великие предшественники, которых он стремился сделать своими союзниками в современном мире. Делез называет двоих — А.Жарри и М.Хайдеггера. Патафизика Жарри была скоморошнической версией гегелевской эпифеноменологии: создатель абсурдистского кукольного театра



предложил принимать во внимание лишь поверхностные феномены, отбрасывая суждения о скрывающихся за ними сущностях как непродуктивный вымысел. Хайдеггер отказался от гегелевской феноменологии как парциального описания реальности, упускающего из вида бытие как таковое. Делез предложил проект философии поверхностей, правда, так и оставшийся в наброске. По его мысли, все качественные определенности и смыслы всегда носят исключительно поверхностный характер, а представление о глубине всегда мифологично. Попросту говоря, мы всегда имеем дело лишь с поверхностью предмета и никогда — с его глубиной. Поверхности собраны в складки, по которым «пробегает» инстанция смысла. Не существует поверхностей без складок; никогда не было такого момента, когда поверхности еще не были собраны в складки. Поверхность без складок, абсолютно гладкая, есть совершенное ничто, потому что она лишена каких бы то ни было качественных определенностей; ее можно помыслить как предел, но в реальности ее не существует. Наглядное представление складки выдерживает любые упрощения: складки на одежде, складки земной поверхности, морские волны и т. п. Делез совершенно правомерно полагает, что сила концепта в том и состоит, чтобы выдерживать подобные упрощения.

У концепта «складка» в западноевропейской философии обнаруживается долгая линия предшественников, и сам Делез указывает то на Лейбница, то на П. Клоссовски. Однако в том виде, как мы находим его в делезианских текстах, больше всего сходства он обнаруживает с буддийскими представлениями о *дхармах*. Складка как таковая лишена субстанциальности, поскольку является всего лишь линией распределения означающих; эта линия как раз и конституируется распределяющимися на ее протяжении означающими, так что можно говорить лишь о ее структурном существовании. Все означающие распределяются по линии складки, тогда как сама складка задается серией означающих; ее функционирование определяется постоянно перемещающейся незанятой клеткой, попеременно занимаемой тем или иным означающим, но в любой доступный наблюдателю момент вакантной. Можно сказать, что по своей природе складка абсолютно пуста, потому что никакой «природы» у нее, собственно, и нет: это не более чем структурный эффект роения означающих, говоря словами И. Пригожина и И. Стенгера, виртуальный порядок, возникающий из хаоса.

«Пустотность» складки и формирующих ее означающих означает то же, что и пустотность дхарм в буддийской доктрине: они обладают лишь относительным существованием. Буквально: лишь соотносительность означающих-дхарм, поддерживающих друг друга в хаосе бесконечных отсылок, создает иллюзию субстанциального существования. Некогда Паскаль предложил свое знаменитое пари: скорее нечто, чем ничто, утверждал он. Делез принадлежит к числу тех философов «последних времен», которые приняли вызов и согласились держать другую сторону пари: скорее ничто, чем нечто. Как мы уже говорили, его позиция далека от нигилизма, он не объявляет мир несуществующим. Он лишь говорит о невозможности описать реальность в понятиях сущности и явления. А это уже предполагает новую онтологию.

Проект онтологии, который предполагает позднее философское творчество Делеза, так и остался несбывшимся проектом. Детальная дескрипция складки не выходит на тот уровень, на котором можно было бы говорить о новой онтологической программе. Поэтому можно говорить лишь об убедительной критике метафизики присутствия и оригинальном эвристическом жесте, позволяющем прокламировать философию поверхностей. Эта последняя, к тому же, весьма

эффектно подается через наглядные примеры из области живописи и архитектуры, что добавляет квазиконцепции Делеза убедительности, но не делает ее концепцией в строгом смысле. Мысль Делеза развивает свой успех благодаря непосредственному эмоциональному воздействию, которое, конечно, не является отказом от мышления (совсем наоборот), но по своему характеру сходно с чаньским *сатори*. Просветление здесь достигается не как результат усмотрения, но через интеллектуальную практику, предполагающую разрыв в мышлении. Это и есть та молния, о которой говорил Фуко и которой следует дать имя Делеза.

Радикальный жест чань-буддизма заключается в очищении своего сознания от всякого актуального содержания. Зачастую ориентированная на монастырскую практику традиция описывает его как отказ от всякой доктрины вообще и прекращение порождаемого сознанием дискурсивного потока. Общеизвестен средневековый спор между традициями Северной и Южной школ чань-буддизма, одна из которых проповедовала установку на длительную подготовку к просветлению, а другая — доктрину «немедленного просветления». Доктрина Делеза — «третий путь», предполагающий интеллектуальную подготовку и прерывание потока рассуждения, так что этот последний должен остаться незавершенным. Эта нефинальность философского усмотрения имеет множество следствий на самых разных уровнях — здесь и радикальный отказ от феноменологии, и устранение телеологизма с его идеей конца истории, и расчистка пространства для нового философского синтеза. А значит, можно признать правоту Фуко, с простительным пафосом заявившего, что после Делеза «философия снова возможна».

## Литература

1. Дьяков А. В. Ролан Барт: паломничества в страны Востока // Хора. 2009. № 1. С. 4–10.
2. Дьяков А. В. Ролан Барт как он есть. СПб.: Владимир Даль, 2010. 320 с.
3. Дьяков А. В. Феликс Гваттари, философ трансверсальности. СПб.: Владимир Даль, 2012. 592 с.
4. Дьяков А. В. Жиль Делёз. Философия различия. СПб.: Алетеия, 2013. 504 с.
5. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 441–473.

**Для цитирования:** Дьяков А. В. Жиль Делез между Востоком и Западом // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 2. С. 157–163. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.202

## References

1. D'iakov A. V. Rolan Bart: palomnichestva v strany Vostoka [The Pelerinage in the East countries], *Khora*, 2009, no. 1, pp. 4–10. (In Russian)
2. D'iakov A. V. *Rolan Bart kak on est'* [Roland Barthes as he is]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2010. 320 p. (In Russian)
3. D'iakov A. V. *Feliks Gvattari, filosof transversal'nosti* [Felix Guattari, The Philosopher of the Transversality]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2012. 592 p. (In Russian)
4. D'iakov A. V. *Zhil' Delez. Filosofiiia razlichiiia* [Gilles Deleuze. The Philosophy of Difference]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2013. 504 p. (In Russian)
5. Fuko M. *Theatrum philosophicum. Delez Zh. Logika smysla* [The Logic of Sense]. Moscow, Ekaterinburg, Delovaia kniga, 1998, pp. 441–473. (In Russian).

**For citation:** Dyakov A. V. Gilles Deleuze between east and west. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2017, vol. 33, issue 2, pp. 157–163. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.202

Статья поступила в редакцию 12 ноября 2016 г.

Статья принята в печать 15 декабря 2016 г.